INFORMACION BIBLIOGRAFICA

Jean Dumont: L'EGLISE AU RISQUE DE L'HISTOIRE (*)

UNA APOLOGÍA EJEMPLAR DE LA HISTORIA ESPAÑOLA.

Diremos, sin rodeos, que la lectura del libro reciente de Jean Dumont, *L'Eglise au risque de l'histoire,* nos ha causado una honda impresión, tanto por la erudición sorprendente de su autor como por la originalidad y atrevimiento iconoclasta de sus planteamientos, méritos que adoba un estilo ágil e inquieto, colorístico siempre e incluso fascinante en los períodos más intrincados de su desarrollo argumental.

Se trata de un libro modélico en su género, sugestivo por su temática y esperanzador por la fuerza innovadora de su metodología, que coloca a Dumont en un lugar privilegiado dentro de la serie, ya muy dilatada, de hispanistas franceses y en el ámbito más amplio de la apologética católica contemporánea. Un libro que debe leerse y releerse con interés y que satisfará, por la flexibilidad de su estilo, al historiador exigente y al católico de a pie interesado vagamente por la historia de la Iglesia.

El título del libro no proporciona una idea precisa de su contenido. Dumont no pretende abordar en sus páginas una visión global de la historia de la Iglesia, sino sólo unos cuantos temas neurálgicos, seleccionados con acierto, que han servido ayer y hoy de caballo de batalla a la historiografía anticatólica. En seis capítulos extensos estudia sucesivamente las relaciones entre el cristianismo primitivo y la civilización clásica en los siglos de su decadencia (cap. I: *La Iglesia, ¿verdugo de la civilización antigua?),* la cuestión fascinante del contraste socio-económico e ideológico entre las sociedades modeladas por la Iglesia católica y las que lo fueron por la revolución protestante (capítulo II: *La Iglesia, ¿vehículo del «mal romano»?)* —capítulo éste el más general de todos por su tema, una síntesis brillante de sociología católica y protestante, consideradas ambas desde

(*) Ed. Adolphe Ardant-Critérion, Pacy-sur-Eure, 1981.

una perspectiva histórica—, la acción combinada de la Iglesia y de España en el Nuevo Mundo (cap. III: *La Iglesia, ¿opresora de los indios de América?),* el problema de la tolerancia católica y las inquisiciones languedocina y española (caps. I y III de la segunda parte) y el tema laberíntico de las Guerras de Religión en la Francia del siglo XVI (cap. II de la segunda parte).

Un elenco, pues, de temas variados, a los que une, sin embargo, el común destino de haber servido hasta hoy de ariete en la polémica anticatólica y la voluntad de Dumont, autorizada y decidida, de recobrar para la Iglesia, *sine ira et studio,* espacios «malditos» de su historia que la historiografía protestante y liberal parecían haber acotado de forma definitiva.

Cuatro capítulos por lo menos de los seis que componen el libro, los últimos, tienen a España por protagonista principal —junto a la Iglesia porque sus trayectorias han sido, en los momentos cruciales, indisolubles—, y su autor demuestra poseer sobre su historia medieval y moderna un conocimiento acabado, de especialista de primera línea. Son de todos, tal vez, los más enjundiosos e innovadores y forman, en un conjunto de más de trescientas páginas, una refutación ponderada y brillante de la leyenda negra lascasiana, antiinquisitorial y antifilipina. De ahí la extensión de esta reseña que no pretende sino animar en los lectores de VERBO el deseo de adentrarse en un libro tan denso como ameno que, estamos seguros de ello, va a suscitar un merecido entusiasmo.

Por lo demás, desde un punto de vista técnico, la presentación del libro es inmejorable: en cada capítulo se da cuenta de la bibliografía más reciente sobre el tema, y un aparato de notas marginales y a pie de página, cuidadosamente elaborado, orienta sobre las cuestiones intrincadas, o menos conocidas, a los lectores no especializados.

1. Cristianismo y civilización en la antigüedad.

En el primer capítulo Dumont recoge el guante lanzado a la Iglesia no ha mucho por los prohombres de la *Nouvelle Droite* en un intento, terco y tardío, de reeditar la idea de que fue el cristianismo, al difundirse en la sociedad romana, culpable principal de la decadencia del mundo antiguo. Una idea muy vieja, que formuló Gibbon en el XVIII y repitieron Georges Sorel, en el XIX, y el nazi Rosenberg, en el XX.

En efecto, L. Rougier, en un libro reciente sobre el pagano

Celso (1), secundado por otros trabajos de A. de Benoist y L. Powels, ha vuelto a las andadas en una polémica que podíamos creer extinguida en la actualidad, cuando los estudios sobre la baja romanidad han puesto suficientemente de relieve la complejidad del tema de la crisis del Imperio y la pluralidad inabarcable de factores —internos y externos— que determinaron su ruina definitiva. El cristianismo primitivo, por ser enemigo del arte y de la belleza clásicas, de las fórmulas de convivencia abiertas y flexibles del mundo romano, de la vida urbana y del placer de vivir —de los ideales humanísticos, en síntesis, del mundo antiguo—, fue culpable, según Rougier, de la pérdida en el Imperio del instinto de supervivencia y de la ruina definitiva de la civilización clásica. La razón era de Celso en sus invectivas contra el cristianismo y no de Orígenes en su apologética contra Celso.

Ideas éstas que completan los hombres de la *Nouvelle Droite* al reconocer en la Iglesia posterior —suponemos que postconstantiniana y medieval— una dulcificación de principios, un pacto prudente con la civilización que contuvo, parcialmente al menos, las virtualidades destructivas que ellos suponen al cristianismo primitivo, «enemigo de toda sociedad humana». Idea ésta acuñada por L. Powells, que redondea la argumentación de la *Nouvelle Droite* al afirmar que el Vaticano II ha roto las «bóvedas» de una Iglesia que se «había confundido con la civilización» y abierto, otra vez, la caja de Pandora del cristianismo puro. Un planteamiento, en suma, venenoso, con un sesgo de derechas que quiere ser católico pero no cristiano, y capitalizar de algún modo el descontento de los católicos opuestos al postconcilio.

Dumont denuncia con clarividencia las maniobras de la *Nouvelle Droite* y revisa, acto seguido, con documentación abundante, el núcleo de su requisitoria: el paleocristianismo fue, por principio, enemigo de la cultura clásica.

¿Rechazaron los cristianos la sensibilidad estética y el gusto por lo bello de los romanos, como pretende Rougier? Nada más inexacto afirma Dumont: buen testimonio de ello proporcionan las espléndidas decoraciones murales de las catacumbas y de la sensacional casa-iglesia de Doura Europos, en Siria, o la magnífica necrópolis del Vaticano, descubierta gracias a las excavaciones emprendidas por orden de Pío XII. Una larga serie de

(1) L. Rougier, *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique*, París, 1974.

monumentos paleocristianos, anteriores a los edictos de tolerancia, que muestran todavía «una infinidad de pinturas amables», encantadoras y llenas de vida, inspiradas en los estilos pictóricos romanos, con una simbología consistente, en muchos casos, pura y simplemente en la adaptación al cristianismo de temas paganos (Eros y Psique, Orfeo, Ulises, etc.).

¿Fue el cristianismo obra de una chusma desheredada y resentida, enemiga de los palacios o de las *villas* campestres de la aristocracia? Powels apunta en esa dirección y Dumont acumula documentos fehacientes en su contra: las catacumbas más célebres fueron donación de miembros de la alta aristocracia, cuya conversión fue paralela a la del resto de la sociedad. El erudito Pellistrandi lo ha confirmado recientemente (1976): «La fe cristiana alcanzó, poco a poco, al conjunto de la nobleza romana. Era un hecho consumado en el reinado de Cómodo (180-192)».

En el orden de las ideas puede afirmarse, sin temor, lo mismo que en el del arte: nada de ese «anatema sobre la cultura pagana» que pretende Benoist. Los cristianos mantuvieron un diálogo abierto con lo mejor de la cultura clásica y recogieron de ella elementos importantes, de origen estoico o pitagórico, por ejemplo. Y Dumont nos recuerda el amplio movimiento de *gnosis* cristiana y trae a colación textos esclarecedores de Justino, San Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes y un amplio elenco de padres de la Iglesia primitiva, que son testimonio de esa voluntad eficaz de asimilación. Prueba definitiva constituye, en este sentido, la magna recopilación enciclopédica del obispo Eusebio de Cesarea, en el siglo IV: sin ella se habría perdido una parte considerable del legado clásico. «De Justino a Eusebio, el cristianismo primitivo reivindica como antepasados suyos a los hombres lúcidos, piadosos y justos de todo el paganismo». Idea esta que se repite a lo largo del libro de Dumont: el cristianismo —salvo en momentos contados y ante peligros muy concretos— se ha mantenido siempre abierto, en una «simbiosis bimilenaria», a las culturas que lo han rodeado.

En consonancia con lo anterior, Dumont niega que las persecuciones oficiales tuvieran el carácter de enfrentamiento sanguinario entre civilizaciones antagónicas. Fueron sólo el resultado del interés personal de algunos emperadores (Nerón o Domiciano) o fruto de la voluntad totalitaria de otros (Decio, Diocleciano). No tuvieron eco popular y no provocaron tampoco entre los perseguidos ninguna reacción antirromana o anticlásica.

Los neopaganos de la *Nouvelle Droite* proyectan también su enemiga hacia el cristianismo en el terreno de la demografía y

acusan a los cristianos de haber provocado, al predicar la virginidad y la castidad, nada menos que la ruina demográfica del Imperio. Dumont liquida con presteza una tan burda calumnia. Fueron los romanos quienes, con costumbres depravadas en el orden del sexo y de la procreación, reflejo de la decadencia de la familia tradicional republicana, provocaron, si lo hubo, ese desastre poblacional. El cristianismo, por el contrario, al elaborar una teología positiva del matrimonio fecundo y proclamar la subordinación del placer físico a la procreación —elaboración doctrinal en la que, por cierto, detecta Dumont la presencia de elementos estoicos— apuntó en una dirección diametralmente opuesta.

Bien miradas las cosas, el cristianismo no fue debelador sino sostén del Imperio y prueba definitiva de ello es que, en las horas dramáticas del siglo v, fueron las autoridades episcopales quienes, en muchos casos, asumieron la defensa efectiva de los ciudadanos. La cartografía así lo avala: la *pars orientis,* más cristianizada, resistió con éxito a la marea germánica y, en Occidente, las invasiones traspusieron el *limes* precisamente en los puntos donde la cristianización era más débil.

2. Flecha católica y flecha protestante.

En el capítulo siguiente Dumont aborda una segunda acusación contra la Iglesia que, a primera vista, parece contradecir a la formulada por la *Nouvelle Droite.* Alain Peyrefitte, en un libro reciente (2), ha elaborado la idea de que la Iglesia fue «víctima de la trampa tendida por la conversión de Constantino», resbaló en «el molde del Bajo Imperio» y se empeñó en prolongar, a lo largo de su historia —en una especie de perpetua «metempsícosis»— el espíritu cesarista, burocrático, uniformista y dogmático —totalitario en síntesis— de la antigua Roma: la Iglesia habría sido, según el ensayista francés, el «vehículo del mal romano». Interpretación que sólo en apariencia contradice a la que hace del cristianismo el verdugo de la civilización clásica, porque en ambas subyace la idea errónea de que la Iglesia ha sido adversaria por sistema de la cultura, de la libertad y del espíritu creativo.

Dumont repasa, punto por punto, el esquema de Peyrefitte y denuncia sus contradicciones hasta reducirlo a la nada. Dedica numerosas páginas al tema (págs. 41-110) que forman, en con-

(2) A. Peyrefitte, *Le Mal français,* París, 1976.

junto, un balance esclarecedor del papel desempeñado por la Iglesia a lo largo de su historia en el orden político y social.

Nada de centralismo en la historia medieval de la Iglesia afirma Dumont. El admirable proceso de expansión en Europa del cristianismo fue protagonizado por impulsos variadísimos, por «iniciativas periféricas» perfectamente espontáneas, en una época difícil para el Pontificado, sitiado en Roma por germanos y bizantinos. «Lo que preside a la organización de la Iglesia a partir del siglo IV —resume Dumont— se opone radicalmente al totalitarismo del Bajo Imperio. Fue siempre la libertad, la virtud, la entrega de sí cristianos, la herencia institucional y moral grecolatina de los estoicos del Alto Imperio. Una herencia de derecho natural, de representatividad, de aristocracia y de monarquía siempre renovadas porque no se imponen más que por la valía personal. El único 'fixismo' es el que de la pura tradición cristiana, crística: la preeminencia de Roma porque allí estaba la tumba del primero de los apóstoles, esa piedra de Pedro sobre la que el Salvador ha anunciado que edificaría su Iglesia» (página 48).

Peyrefitte habla de prolongación por la Iglesia, a través del derecho canónigo, del «autoritarismo jerárquico y dogmático de la antigua Roma». Dumont demuestra que el derecho canónico, si bien se inspiró técnicamente en el romano, fue independiente de él en su espíritu y contenido. Considera con detenimiento los casos concretos del matrimonio y la tortura, reveladores de las profundas diferencias que median entre ambos derechos. La imputación de Peyrefitte nada tiene que ver con la realidad histórica. Quienes en verdad recogieron el espíritu cesarista del derecho romano fueron precisamente los enemigos de la Iglesia —los emperadores germánicos, los reyes galicanos de la antigua Francia y los protestantes— que lo utilizaron en su contra para edificar un orden político cesaropapista y laico. «El romanismo resucitado reveló claramente que, no juzgándose 'piadosamente perpetuado' por la Iglesia, sólo pretendía abatirla».

En páginas de denso contenido analiza Dumont el verdadero significado, que tantos manuales de historia desconocen, del enfrentamiento multisecular entre el Pontificado y el Imperio: «La lucha del Sacerdocio contra el Imperio fue una epopeya de la libertad religiosa, de la que todos los cristianos —y todos los hombres libres— son hoy todavía deudores» (pág. 65). Y pone de manifiesto —tema también poco divulgado— la importancia fundamental que tuvo el derecho romano, del que afirma fue «la segunda Biblia de la Reforma», en la formación intelectual de

los fundadores del protestantismo y en sus elaboraciones doctrinales. «El derecho romano, en lugar de ser perpetuado por la Iglesia católica, lo fue por la Reforma, hasta el punto de constituir su única verdadera unidad social, tanto en el casaropapismo como en el individualismo. Esas dos vertientes, pública y privada, del derecho imperial romano, que rechaza por igual la tradición católica» (pág. 61).

Peyrefitte desvela el fondo de su pensamiento —que no es, en realidad, más que una reedición de la vieja teoría de Weber y Siegfried— cuando afirma que se produjo en Occidente una bifurcación decisiva a lo largo del siglo XVI. La rigidez y el centralismo triunfaron definitivamente en la Iglesia a partir de Trento, mientras el protestantismo propiciaba «la eliminación paulatina de la autoridad cesarista y la liberación de energías emancipadoras». De ahí —afirma Peyrefitte, fascinado por la trayectoria de la burguesía anglosajona— el dinamismo de las sociedades protestantes de la modernidad y el estancamiento paralelo de las que perseveraron en la órbita de la Iglesia católica (3).

Dumont pone de nuevo las cosas en su sitio y, con los datos en la mano, atribuye a cada cual lo suyo. ¿Liberación emancipadora del protestantismo? Ciertamente, pero de un individualismo egoísta y feroz que benefició a los príncipes alemanes, a los *squires* ingleses y a los colonos puritanos de Norteamérica. La Reforma les permitió, en cada caso, eliminar de golpe las trabas teóricas e institucionales que la Iglesia había acumulado en favor de las colectividades campesinas, o considerar a los indios como demonios que osaban enfrentarse a los «predestinados» de Dios. Liberación de energías, sí, pero para sumir al campesinado en una servidumbre despiadada, que completó la desamortización de los bienes de la Iglesia ampliamente volcada hacia la beneficencia, o exterminar sin compasión, con la satisfacción incluso del deber cumplido que aplaudía una «teología del exterminio» innovadora, a los indios norteamericanos. Un dinamismo expansivo que se tradujo en «raptos» desvergonzados cuyos «beneficos» efectos se han terminado en la actualidad, cuando los depredadores han agotado el filón.

Peyrefitte pretende, finalmente, que la flecha proyectada por la Reforma dio en el blanco, al contrario que la emitida por el arco de la Contrarreforma. Dumont demuestra lo contrario y cierra el capítulo con páginas brillantes (págs. 82-109) que son

(3) Dumont ha dedicado a la comparación entre las instituciones de los países protestas y las de los países católicos su estudio *Erreurs sur le Mal français ou le trompe l'oeuil de M. Peyrefitte,* Ginebra-París, 19779.

un balance comparativo del devenir socio-político hasta la actualidad del mundo protestante y del católico. El libre examen condujo, en una evolución que es compleja pero perfectamente inteligible, desde el feroz individualismo económico, que depauperó a amplios sectores de la sociedad europea, hasta el totalitarismo de Marx y del nacionalsocialismo. El tema es conocido, pero el análisis de Dumont, gráfico y sugestivo, mantiene el alto grado de originalidad que caracteriza al libro en su conjunto. En contraste con esa trayectoria, la Iglesia supo conservar, en las sociedades que siguieron fieles a su magisterio, unas formas sociales abiertas a los menesterosos (Dumont insiste especialmente en el caso español) y vivo el principio de subsidiariedad opuesto al dinamismo absorbente del estatismo moderno.

3. Cristianismo, justicia y cultura en la América española.

En el tercer capítulo Dumont analiza con detenimiento las líneas maestras de la acción conjunta de la Iglesia y de España en el continente americano. Un trabajo sólido que, en su conjunto, constituye un alegato magnífico, ejemplar por la calidad de la documentación aducida, del quehacer cultural y religioso de España en América, destinado a refutar la idea, hoy en apariencia consagrada, de que su acción, secundada por las más altas jerarquías de la Iglesia, se redujo a la implantación, allende el Atlántico, de un sistema despiadado de explotación y exterminio de las colectividades amerindias. Su argumentación se mueve en un triple plano: institucional, religioso y cultural.

1.° Se adentra Dumont en el polémico asunto con precisiones atinadas sobre un problema institucional básico, el de la encomienda. Apoyándose en las conclusiones de los mejores especialistas —Silvio Zabala sobre todo— y en indagaciones realizadas por él en el Archivo de Indias, que conoce bien, demuestra que no fue la encomienda, como se ha pretendido, un mecanismo de expropiación del indio sino la trasposición a América de los «señoríos puramente jurisdiccionales» del siglo XVI, es decir de una fórmula de señorío más benigna que la existente entonces en muchas regiones de España y de Europa, y que tuvo por contrapartida una efectiva protección y evangelización de los indios cuya custodia quedaba a cargo de los encomenderos. El esquema inicial, apropiado para las necesidades de la colonización y de la acción cristianizadora, no solamente no se degradó con el paso del tiempo sino que mejoró en beneficio de los indios, gracias a la acción eficaz de la justicia española, hasta el punto de

que, en muchas ocasiones, las encomiendas terminaron siendo antieconómicas para sus titulares.

Y de la encomienda pasa Dumont a la administración de justicia. Los indios nunca quedaron abandonados a su suerte como avala una documentación judicial cuantiosa, reflejo de la atención constante y solícita que audiencias y oidores prestaban a las quejas de los indios, aun de los más humildes. La protección del indio —la «lucha española por la justicia», de Lewis Hanke— «no fue un epifenómeno como insinúan muchas historias de a Iglesia recientes: fue una política sistemática que comenzó a aplicarse con anterioridad al testamento de Isabel la Católica..., y fue el resultado de un esfuerzo colectivo de todos los españoles responsables» (pág. 122).

La esclavitud del indio pudo imponerse, pero no de forma oficial y sólo al principio, en las Antillas, como resultado de la acción de Colón —un no español— «que se movía en una mentalidad plenamente esclavista» (T. de Azcona). A lo largo de tres siglos la acción de reyes y gobernadores españoles fue inequívoca y, en buena medida, a pesar de las dificultades del espacio, eficaz. «Quien ha leído algunos millares de los cientos de miles de páginas de la documentación directa, militar, jurídica, religiosa, etc., sobre la conquista y la primera colonización, le llama la atención el poco lugar que ocupan las exacciones frente a las realidades pacíficas» (pág. 137). Es un hecho que «sólo en el XIX comenzó la verdadera servidumbre, impuesta al pueblo indio por la confiscación de sus tierras en beneficio de los propietarios de haciendas». Y ese proceso fue, precisamente, paralelo a la independencia, a la liberación de los criollos del control tradicional ejercido por los reyes, y al desmantelamiento —con el desarrollo del laicismo, apoyado por el protestantismo norteamericano— de los medios de acción de la Iglesia, inspiradora tradicional de la antigua dilección legal hacia los indios.

2.° En el terreno de la evangelización, Dumont desmonta los argumentos de quienes pretenden que los misioneros españoles impusieron a los indios una religión extraña e inadecuada a sus exigencias espirituales. Ocurrió justo lo contrario: los indios acogieron con gusto la religión salvífica de los conquistadores, entre otras razones porque no existía una adhesión colectiva y sincera hacia las religiones precolombinas. Es un hecho demostrado el origen neolítico de sus creencias tradicionales vivas sólo en las minorías gobernantes y sin arraigo popular. Una actitud de insolidaridad que se extendió, en realidad, al proceso material de la conquista española: fueron los propios indios quienes apo-

yaron en masa, deseosos de liberarse de la tutela de sus señores, a los conquistadores. El historiador mexicano Chavero lo indicó hace años: «en realidad, no fue un grupo de soldados europeos quien llevó a cabo la conquista sino los propios indios» (pág. 140). Las culturas locales, aun las reputadas más vigorosas (azteca e incáica), se derrumbaron con rapidez prodigiosa y, con ellas, todas las antiguas creencias.

La adhesión de los indios al cristianismo fue «masiva y apasionada» como lo demuestran numerosos textos que hablan de las dificultades de los misioneros para bautizar adecuadamente a los innumerables aspirantes. Los misioneros se vieron rodeados enseguida de una nube de colaboradores indígenas que aprendían el catecismo con empeño y se dedicaban a predicarlo entre sus hermanos. «Se evangelizaron ellos mismos» concluye Dumont, después de estudiar con detenimiento los mecanismos del proceso de evangelización en la América latina (págs. 141-160).

Dumont refuta, finalmente, la tesis absurda de Soustelle y de Lafaye (4), según la cual el fervor guadalupano sería una manifestación encubierta del culto tradicional a la diosa Cihuacoalt-Tonantzin. Pone de manifiesto la ortodoxia del fervor mariano en América y reconoce en él el testimonio vivo de un «irradiación milagrosa» que engendró comunidades cristianas ejemplares y verdaderas «edades de oro» del catolicismo en ciertas regiones.

3.° En el orden cultural, Dumont desarrolla la misma idea. Nada de «agresiones culturales» como han pretendido ciertos historiadores. Es perfectamente inexacto que sólo Bartolomé de las Casas reconociera la existencia de una civilización indígena digna de respeto y de estudio. Fueron muchos los españoles que hicieron gala de una actitud abierta y comprensiva hacia el patrimonio cultural de los indios. Maudslay lo observó hace años: «Quien estudia con atención los escritos de los españoles encuentra amplias informaciones sobre ese tema». Fruto de esa actitud fue una simbiosis cultural ejemplar en la que Toynbee —en *La religión vista por un historiador* (1953)— detectó el modelo de la fusión afortunada de dos civilizaciones. Confirmación de ello es un arte magnífico, que hermana elementos europeos e indígenas; un arte alegre, colorístico, expresión viva de un mensaje admirable de liberación espiritual sentida colectivamente. «Es evidente que el progreso de la humanidad y de los pueblos, lo mismo que el de cada hombre individual y el del propio cris-

(4) J. Soustelle, *L'Univers des Aztèques;* J. Lafaye, *Quetzalcoatl et Guadalupe,* París, 1974.

tianismo, sólo puede hacerse mediante aculturaciones sucesivas. Pues bien —concluye Dumont—, si existe un ejemplo de aculturación conseguida, ricamente positiva, respetuosa con el testamento original de los 'aculturados' es, sin duda, el de la conquista espiritual de América, especialmente de México» (página 138).

Sigue un análisis cuidado —con recurso a una selecta bibliografía (Menéndez Pidal, Américo Castro, Avelle-Arce, Ricard, Chaunu, Bataillon, Pérez de Tudela, etc.)— de la obra y figura del padre Las Casas. Su obra «no es histórica» (Ricard) porque fue el fruto de un desdoblamiento de personalidad de carácter paranoico (M. Pidal) o de un «sentimiento de autovaloración» desmedido (P. de Tudela). Los casos de evangelización puramente lascasiana (los ensayos del propio Las Casas en Chiapas-Guatemala o el emprendido en Florida-Georgia) fueron un rotundo fracaso. Allí donde no hubo protección directa de los españoles los intentos misioneros terminaron en el martirio por obra de colectividades no cristianizadas (C. Bayle). De hecho, esa presencia y la acción protectora eran indispensables: «fueron el choque que permitió a los indios liberarse de su tradición de despotismo sanguinario» (pág. 131).

Dumont detecta, con acierto, el error fundamental de Bartolomé de las Casas. Por debajo de los hechos subyace en su obra un enfoque apriorístico. Su planteamiento no es, como él pretendía, de orden religioso, porque sus tesis «fueron las del antiimperialismo de ayer y de hoy». Las Casas olvidó que Cristo se había negado a avalar a los zelotes y que la Iglesia no ha cesado en todos los tiempos de aprobar la acción de conquistadores y fundadores de imperios: «El error de Las Casas es grave cristianamente. Se negó a dar al César, un César escrupulosamente cristiano, lo que es del César, en nombre de lo que es de Dios. Y, por vía de consecuencia 'lógica', ha denunciado por sistema, llegando al extremo de la injusticia, al centurión que se llamaba conquistador y al publicano que se llamaba encomendero».

El fenómeno Las Casas ofrece, sin embargo, un aspecto positivo que revela el carácter fundamental y sistemático de la política española de protección a los indios. La Corte le concedió amplia beligerancia y sus indicaciones y recomendaciones sirvieron de inspiración a las Leyes Nuevas. Es más, repetidamente, en los siglos XVI y XVII la Corte española se opuso a la publicación de escritos importantes y documentos que criticaban o aniquilaban las tesis del célebre dominico (5).

(5) Dumont dedica una extensa nota crítica (págs. 165 y sigs.) al libro

Nada más aberrante que imputar a los españoles la consumación de un genocidio en América, como han pretendido los artífices de la Leyenda Negra. «Porque si genocidio quiere decir matanza de una raza, la América española es precisamente la única de las Américas donde, hoy todavía, la raza india y sus mestizos constituyen la inmensa mayoría de la población» (página 135). Tal acusación no se tiene de pie: es una infamia, fruto del complejo de culpabilidad de quienes sí fueron responsables del exterminio sistemático de los indígenas norteamericanos. Nunca fue la América española una colonia de poblamiento como lo fue la anglosajona, donde los indios fueron aniquilados. De ahí también —prueba última, de carácter negativo, que aduce Dumont— el retraso económico de Hispanoamérica: porque «la América española no ha estado animada en su economía rural más que por la capacidad india» y, el indio, «por conmovedor que resulte para un corazón cristiano y por rico que se muestre en valores desinteresados, encarna lo contrario de la eficacia económica» (pág. 121).

4. Tolerancia católica e Inquisición.

Ningún tema ha sido más útil a los polemistas anticatólicos que el de la Inquisición y en ninguno los enemigos de la Iglesia han conseguido un éxito más rotundo. El célebre tribunal ha sido y sigue siendo —observa Dumont— «una causa de sorpresa y sufrimiento» permanente para los católicos, víctimas a través de los medios de comunicación más variados de un bombardeo dialéctico multisecular que supone la más total «denegación de justicia a la Iglesia y a los cristianos». Dumont dedica dos capítulos, ricos en contenido, con un total de más de 130 páginas, al estudio de su historia, que replantea desde puntos de vista innovadores, mucho más acordes con las exigencias de la objetividad histórica que los consagrados por la visión tradicional, perfectamente estereotipada y dogmática. Prestaremos atención especial al segundo, dedicado en su integridad a la Inquisición española.

En el primero de ellos dedica Dumont largo espacio al estudio de la supuesta intolerancia de la Iglesia, que ha servido de telón de fondo a la argumentación antiinquisitorial. Revisa

---

reciente del P. Ph. André-Vincent, *Bartolomé de Las Casas*, París, 1980. Se trata de una reivindicación erudita y bien documentada del Padre Las Casas que resulta, sin embargo, en su conjunto, parcial e injusta porque ignora la verdad histórica de la acción española en América.

la historia de la Iglesia desde su primer milenio, concediendo especial atención al ejemplo de la España medieval («la más perfecta civilización de la tolerancia que pueda imaginarse») que conoce a fondo, y concluye afirmando que «hay pocas instituciones que se hayan mantenido como la Iglesia, casi totalmente indemnes de intolerancia durante más de un milenio, no pudiéndose afirmar lo mismo de las tres civilizaciones de las que fue contemporánea: el judaísmo, el Imperio Romano y el Islam» (pág. 178).

La Inquisición no fue un fruto de la intolerancia sino, por el contrario, de sociedades caracterizadas por su espíritu de apertura y su voluntad de asimilación. Y formula una observación paradójica sólo en apariencia: «Fue precisamente en los países mediterráneos (Castilla, Aragón, Occitania e Italia) donde floreció más que en ningún otro sitio la tolerancia y la fraternidad interreligiosa e interracial, donde nacería la Inquisición en tres oleadas sucesivas». La explicación de un hecho semejante, fundamental, sólo puede obtenerse si se superan ciertos criterios de interpretación que son antihistóricos. Toda sociedad, ayer como hoy, tiende a defenderse creando los anticuerpos necesarios, cuando aparecen en su seno antígenos nocivos que ponen en peligro su equilibrio interno. Las sociedades del Mediterráneo occidental, más variadas y abiertas que las del resto de Europa, establecieron la Inquisición sólo en situaciones de peligro extremo y con el fin, precisamente, de salvaguardar el equilibrio delicado y fecundo, base de su tolerancia tradicional, que les había servido de fundamento. «La Inquisición fue sustancialmente un fenómeno de sociedad y no un fenómeno de Iglesia». Surgió para resguardar un patrimonio consolidado durante siglos e impedir que doctrinas y actitudes alienígenas lo dilapidasen.

En las páginas siguientes analiza las circunstancias fundacionales de la Inquisición de Languedoc y el espíritu que animó el despliegue de sus actividades. Considera el ambiente cultural y moral de Occitania en los siglos XI y XII, tolerante hasta la relejación, y la aparición en su seno de una corriente anticlerical inédita en Occidente. Allí pudo proliferar un antígeno peligrosísimo —la aberración de los cátaros o albigenses—, que «incorporaba al cristianismo el viejo dualismo iranio y lo llevaba a su extremo». Estudia con detalle el fondo doctrinal de la herejía albigenista y pone de manifiesto sus funestas consecuencias en los órdenes social y religioso. Propugnaba, de hecho —so capa de un puritanismo extremo, accesible sólo a una minoría de elegidos—, una «moral de dos niveles», una ética conducente

a que «unos pocos fueran ángeles (los puros o perfectos) y la mayoría bestias», una moral licenciosa y opuesta al matrimonio que conducía, en última instancia, a un verdadero autogenocidio.

La Iglesia detectó enseguida la gravedad del peligro pero no modificó durante más de un siglo su actitud de tolerancia tradicional, al contrario que los reyes de Inglaterra, Francia y Alemania que liquidaron por su cuenta, con rapidez y eficacia, a los cátaros de sus respectivos territorios. Una política de benevolencia que no dio ningún resultado: «Cáncer profundo y general, el catarismo permanece lejos del alcance de los tratamientos locales basados en la sola medicina espiritual, por muy pura y bien administrada que fuera».

De esta lección nacieron, en el siglo XIII, la Cruzada y, después, la Inquisición. En 1209, tras el asesinato del legado pontificio Pedro de Castelnau, el Papa autorizó la organización de una Cruzada que dirigió Simón Monfort. Los cruzados se limitaron a «romper el resorte de la ayuda cómplice que prestaban los poderes señoriales del Languedoc a la opresión de los cátaros», pero no consiguieron erradicar la herejía.

Finalmente, en 1233, después de otros intentos de predicación fallidos, Gregorio IX encomendó a franciscanos y dominicos la organización de un sólido aparato inquisitorial, especializado y eficaz. Dumont estudia su espíritu, sus métodos de acción, sus prácticas judiciales y penales, el ambiente en que se desarrollaron sus actividades, y demuestra que los procedimientos de la Inquisición languedocina fueron rigurosos y ecuánimes y que las penas impuestas se caracterizaron, en general, por su moderación. La tortura fue raramente utilizada y las condenas a muerte fueron pocas. En muchos casos los inquisidores dulcificaban o anulaban con amnistías las penas temporales impuestas por el tribunal. Conclusiones que son, en conjunto, similares a las que seguirán a su análisis de la Inquisición española.

Los tribunales inquisitoriales —observa Dumont— no respondieron a una teoría rígida de carácter universal, que nunca fue emitida por la Iglesia; se caracterizaron, al contrario, por la flexibilidad y variedad de sus métodos, adaptados a las circunstancias de cada lugar y ocasión. Fueron fruto de «la experiencia nacida de necesidades sociales concretas y particulares, no de una teoría eclesiástica». Destaca Dumont, especialmente, la voluntad y el programa concreto de predicaciones que iba unido, en el espíritu y en la práctica, a la actividad de los inquisidores. Aspecto positivo, en consonancia con el espíritu de las órdenes responsables de su organización, sin el cual no es posible

entender el *funcionamiento* y los éxitos —que fueron rotundos— de la Inquisición del Languedoc. «Si la Inquisición va a ganar tan completamente la batalla fue por esta faceta positiva, tanto o más que por la represión. La Inquisición fue también muestra de un alto espíritu de renovación cristiana» (pág. 210).

Un análisis meditado y un balance favorable que Dumont no extiende, sin embargo, a las prácticas inquisitoriales que se desarrollaron en Francia a partir del siglo XIV, cuando ya la Iglesia había perdido el control de la institución en beneficio de las autoridades laicas, que hicieron de ella un peligroso instrumento, utilizando sin prudencia y con crueldad en causas discutibles o inconfesables. Injustificables fueron, en efecto, las persecuciones virulentas, que causaron miles de víctimas, contra valdenses y «espirituales» de inspiración franciscana —peligrosos, sí, pero que nunca fueron una perversión fundamental—, contra el Temple y contra Juana de Arco, o las emprendidas contra las brujas hasta los albores de la Edad Contemporánea. La Iglesia no fue culpable directa de aquellas matanzas pero es cierto, reconoce Dumont, que, al menos, debió suprimir a tiempo, y no lo hizo, una *institución que había perdido* en Francia su primitiva pureza.

El capítulo consagrado a la Inquisición española es, tal vez, lo mejor de todo el libro. Dumont, que anuncia la publicación inminente de un volumen completo sobre el tema, nos ofrece de momento una síntesis brillante sobre las características y el funcionamiento del vilipendiado tribunal, en un estudio sugestivo que trasciende a la propia Inquisición, que la inserta en su contexto histórico y, por ese camino, traza un retablo de la sociedad y cultura españolas de su época. Un trabajo con más de setenta páginas, original y erudito, cuya consulta será indispensable para quienes deseen conocer la verdad sobre la Inquisición española, más allá de los trabajos recientes de vulgarización, mediocres y todavía apasionados, de Kamen o Bennassar (6).

Dumont nos introduce en el tema con esta afirmación: «La Inquisición española, no hay otro tema sobre el cual la pasión polémica, nacida de enfrentamientos nacionales, confesionales e ideológicos, haya quitado la palabra de forma tan completa al verdadero testigo: la historia» (pág. 343). Los propios católicos —bombardeados por la polémica antiinquisitorial sucesivamente *protestante, ilustrada, revolucionaria*, anticlerical y liberal— sienten, al considerarlo, una vergüenza y una indignación invencibles.

(6) H. Kamen, *The spanish inquisition*, Londres, 1965, y B. Bennassar y colaboradores, *L'Inquision espagnole, XV^e-XIX^e siècle*, París, 1979. Hay traducción de ambas obras al castellano (edit. Grijalbo).

Se ha formado en torno a la Inquisición española una «leyenda negra» que no fue otra cosa —en pluma de P. Chaunu— que «el arma cínica de una guerra psicológica», cuyo triunfo ha sido completo. Han aparecido, por fortuna, en tiempos recientes, estudios y juicios más ponderados sobre el tema (Braudel, Poliakov, Bataillon, Schäfer; el propio Américo Castro; etc.). Se echaba en falta, sin embargo, un ensayo vindicativo que lo abarcase en conjunto. Empresa atrevida que Dumont aborda con un conocimiento perfecto de la bibliografía y el cotejo generoso y seguro de las fuentes originales.

En primer lugar, una cuestión global de responsabilidades. No han faltado católicos que, animados por el intento apologético mal orientado de J. De Maistre, han querido disculpar a la Iglesia haciendo de la monarquía española el responsable único del Santo Oficio. Una versión de los hechos injusta y perfectamente inexacta —afirma Dumont— puesto que la Iglesia estuvo implicada hasta el fondo en el asunto: la implantación del tribunal en 1478, su exención del recurso a Roma a partir de 1494, el nombramiento de Torquemada como Inquisidor de Castilla (1842) y de Aragón (1843), fueron resultado de la aplicación de sucesivas bulas pontificias emitidas por Sixto IV y Alejandro VI. Y Dumont formula una idea que va a reaparecer a lo largo de todo su estudio: la Inquisición española no fue una empresa privativa de las altas jerarquías del reino o de la Iglesia, sino que contó con la aprobación y el apoyo decidido de todos los estamentos representativos, eclesiásticos y civiles, de la sociedad española. La orden de los dominicos, los franciscanos y los jesuitas, innumerables obispos, la élite de muchas ciudades españolas y figuras destacadas de las letras como Lope y Calderón colaboraron activamente con ella o dieron muestras inequívocas de su solidaridad. La Inquisición española fue, en síntesis, un fenómeno de gran alcance social y en su quehacer estuvieron comprometidos lo mejor de la sociedad española y el pueblo en general, que asistió fervoroso y en masa a los célebres autos de fe.

Dumont analiza con detenimiento las circunstancias especiales que explican la instauración de la Inquisición en España. Recuerda el ambiente de tolerancia y convivencia interracial e interconfesional que había caracterizado a la España medieval. De los contactos entre judíos y cristianos había nacido una importante «España conversa», en un proceso original que no fue posible en las restantes sociedades europeas —Francia e Inglaterra por ejemplo—, de donde los judíos fueron expulsados oficialmente durante los siglos XIII y XIV. Un fenómeno de asimi-

lación y conversión voluntaria y masiva del pueblo judío que no ha tenido paragón en la historia.

Pues bien, la Inquisición española nació no para destruir, sino para garantizar la supervivencia de los judeoconversos en las horas, dramáticas para ellos, del final de la Edad Media. Ocurrió en efecto, desde fines del siglo XIV y a lo largo del XV, que la convivencia ejemplar mantenida hasta entonces entre judíos, conversos y cristianos viejos se deterioró gravemente. Es un hecho que los judeoconversos conservaron una personalidad propia bien definida y gozaron de un poder económico y político que no se hallaba en consonancia con su importancia numérica. Se mostraban altivos y favorecían a sus hermanos de sangre, los judíos no bautizados. Braudel, por ejemplo, ha reconocido que sus excesos e imprudencias fueron un hecho cierto. Todo ello provocó el recelo creciente de los cristianos viejos que se sintieron amenazados. Comenzó a circular la sospecha, no siempre infundada, de que en los ambientes conversos se desarrollaban prácticas judaizantes contrarias a la fe. La animadversión popular se tradujo en repetidas algaradas y matanzas de judíos, a veces muy sangrientas. Persecuciones espontáneas y anárquicas que engendraron una dinámica fatal: las conversiones se multiplicaron y esta vez menudearon las insinceras.

Fueron los propios conversos, vinculados de corazón a su nueva fe en muchos casos y temerosos siempre de las reacciones de los cristianos viejos, quienes solicitaron un control prudente del «peligro judaizante» que garantizase la seguridad de los inocentes. Es significativo que los principales polemistas antijudíos fueran ellos mismos, judíos conversos (por ejemplo, el obispo de Burgos, Pablo de Santa María, antiguo Rabino Salomón Haleví, Jerónimo de Santa Fe, Pedro de la Caballería, Alonso de Espina, etc.). La Inquisición aparecería a sus ojos como una solución eficaz: una institución prestigiosa que castigaría las conversiones insinceras y sería garante de las auténticas. La represión, bien dosificada, conduciría a la asimilación, eliminando dobleces, dudas y resquemores infundados. «La Inquisición española —observa Dumont—, nacida como remedio a una peligrosa fiebre sobrevenida en el proceso nacional de tolerancia y cristianización fue, en cierto modo, hija de éstas, y aseguró el éxito definitivo de ese proceso en lo que podía ser salvado: la cristianización» (pág. 352).

En 1478 los Reyes Católicos solicitaron y obtuvieron del Papa, renovando una petición similar formulada por Enrique IV en 1461, la autorización de establecer una Inquisición que sería real y cuya dirección fue encomendada precisamente a conversos

sinceros o miembros de familias de conversos: así, el inquisidor general Torquemada o, en la Secretaría de Estado encargada de la Inquisición, el converso Pérez de Almazán.

Que la Inquisición española respondía a una voluntad de persuasión lo demuestra que los Reyes Católicos esperaron dos años antes de implantar el tribunal (1478-1480), y los dedicaron a una intensa campaña de predicaciones a cargo de diversas órdenes religiosas. Sólo ante la obstinación de los «judaizantes» establecieron el tribunal, primero en Sevilla y después en otras ciudades. También respondía su implantación a una voluntad de reconciliación y asimilación: entre 1495 y 1497 dispusieron los reyes la habilitación de los condenados durante los quince años anteriores, que fueron admitidos a reconciliación mediante el pago de una pequeña tasa, y autorizados para el ejercicio profesional y público.

Es una completa falsedad que los conversos hayan sido eliminados por las prácticas inquisitoriales como pretenden Kamen y Bennassar. Dumont pone de relieve que no sólo sobrevivieron en su mayoría, sino que fueron muchas las familias de conversos que conservaron intactos su fortuna y su poder, incluso en el seno de la propia Inquisición, a lo largo de los siglos XVI y XVII. Era, además, cosa conocida en Europa: Dumont cita textos interesantes de Erasmo, Rabelais y el Elector de Sajonia, donde manifiestan su escándalo por esa importancia de los judíos en la sociedad española (págs. 356-7).

Desde el punto de vista de los conversos la maniobra fue un verdadero éxito, con repercusiones de gran relieve en la historia espiritual de Occidente: «Cualitativamente la evidencia es tan neta como cauntitativamente: nunca los conversos han sido más brillantes en España que bajo la Inquisición. La asimilación, la síntesis que ésta ha realizado en profundidad, ha producido este resultado decisivo en la historia de Europa: el genio converso español ha sido, frente a la Reforma, el modelo de catolicismo, su fuerza de resistencia y conquista» (pág. 357). De origen converso fueron muchos de los promotores más decididos y eficaces de la Contrarreforma católica: varios Inquisidores Generales, Santa Teresa, Luis Vives, Francisco Vitora, Fray Luis de León, Juan de Avila, Diego Laínez, el sucesor de San Ignacio a la cabeza de los jesuitas y gran animador de Trento, y un interminable etcétera de jesuitas y religiosos: «Los católicos no pueden menos de reconocer su deuda hacia ese éxito, *único* en el mundo, que hizo de los judíos conversos españoles el co-

razón de la renovación espiritual de la Iglesia. A cualquier espíritu objetivo este éxito le parece un gran hecho de civilización».

Por otra parte, Dumont explica que la expulsión de los judíos no conversos en 1492 no fue en modo alguno obra de la Inquisición. Las leyendas recogidas por Llorente y sus sucesores, que hablan de una intervención espectacular y decisiva de Torquemada en aquel asunto, carecen de cualquier fundamento. La decisión fue una decisión de Estado, de los Reyes Católicos, que se atuvieron a los informes no sólo de los inquisidores, sino de otros muchos sectores eclesiásticos y laicos. Además, el decreto de expulsión no afectó, en el peor de los casos, a más de cien mil individuos (cifras de Suárez Fernández, el mejor conocedor del tema), de los cuales una parte regresó en los años siguientes. Cifra, pues, relativamente exigua si se piensa que, desde el corazón de la Edad Media hasta el reinado de Carlos V, fueron más de cuatrocientos mil los judíos convertidos, es decir, la mayoría de la comunidad judía española. «Este hecho mayoritario y esta proporción no deben ser olvidados nunca si se quiere captar en sus auténticas proporciones la empresa de asimilación confiada a la Inquisición. Tanto más cuanto la mayor parte de los conversos pertenecían a la élite económica, administrativa y cultural, donde los ex-judíos competían, en igualdad de condiciones, con los cristianos viejos. El éxito cultural y religioso de la Inquisición fue así una simbiosis verdaderamente birracial, asimilación de la casi totalidad de la población judía, en un esfuerzo paritario al nivel de la élite» (pág. 360).

Dumont estudia con detenimiento el funcionamiento de la Inquisición, sus prácticas judiciales y penales. En primer término la cuestión espinosa del número de víctimas. Las cifras enormes de Llorente o de Lea, que hablan de trescientos mil procesos y más de treinta mil quemados entre los siglos XV y XIX se fundan en estimaciones fantásticas, desprovistas de base. Un balance global no es posible de momento, pero los estudios sólidos de Schäfer, Alfonso Junco, López Martínez, Tarsicio de Azcona o G. Henningsen obligan a reducir considerablemente su importancia numérica. El danés Hennigsen, por ejemplo, afirma que entre 1560 y 1700 hubo sólo quinientas condenas capitales, y T. de Azcona reconoce que los ajusticiados durante el reinado de Isabel, que fue el período más riguroso de la acción del tribunal, no pasaron de unos pocos centenares. Cifras que desbaratan las estimaciones tradicionales y cuyo significado «relativo» se acentúa si se comparan con las víctimas del fanatismo religioso en la Europa de los siglos XVI y XVII. En cualquiera

de los grandes países europeos la represión laica, protestante o católica, causó un número muy superior de víctimas. Por otra parte es evidente que las víctimas de la Inquisición española fueron menos de las que habrían ocasionado las matanzas espontáneas de conversos, frenadas en seco por el tribunal: piénsese en el caso de Portugal, donde sólo en Lisboa, y en 1506, fueron asesinados dos mil conversos, y muchos más en los años siguientes.

A continuación las instituciones y sus protagonistas. Y aquí también Dumont liquida leyendas tenaces que todavía campean en manuales y trabajos de divulgación. Entre otras fuentes de primera mano utiliza las «Instrucciones» de Torquemada y Valdés, que muchos especialistas conocen sólo de referencia.

Dumont desecha la imagen tétrica de unos inquisidores fanáticos y desaprensivos. Su calidad personal era elevada y su nivel cultural muy notable. Eran «elegidos entre los miembros más cultivados de ese clero abierto y frecuentemente solidario del pueblo por la humildad de su origen; de lo que el pueblo *tenía conciencia...*» (*pág.* 393). Procedían de las mejores universidades, especialmente de Salamanca, y su cargo, objeto de general respeto, era eslabón importante en un *cursus honorum* eclesiástico que llevaba a las más altas y prestigiosas dignidades. También estudia con detenimiento la figura de los *familiares* de la Inquisición, asimilados con frecuencia a un aparato policíaco de espías sin escrúpulos. La realidad era muy otra: su nombramiento era público y conocido, otorgado mediante diplomas oficiales y participaban visiblemente en los autos de fe. No eran oscuros sayones sino miembros, en su mayor parte, de la nobleza y de la élite de cada ciudad (pág. 368).

Otro tema polémico es el de las denuncias anónimas que daban pie al comienzo de un proceso. Dumont desmenuza el mecanismo de los procedimientos inquisitoriales y concluye que era meditado, escrupuloso, destinado a recoger el mayor número de informaciones y a excluir cualquier posibilidad de error. Las proposiciones extraídas de las declaraciones de los testigos eran sometidas a una comisión de *calificadores*, teólogos bien informados y no inquisidores. Esa y otras muchas cautelas se tomaban antes de que los inquisidores pudieran proceder a la detención del acusado. Concluye Dumont: «el inquisidor tenía una libertad de acción inferior con mucho a la de nuestros actuales jueces de instrucción»; además, añade, «nuestros jueces de instrucción están lejos de actuar con la benignidad habitual en los inquisidores españoles» quienes, por ejemplo, aceptaban con gran

liberalidad numerosas recusaciones de testigos que pudieran ser en algo sospechosos de parcialidad» (págs. 370 y sigs.). Y recuerda que, después de proclamar el *edicto de fe*, que anunciaba el comienzo de las investigaciones inquisitoriales, se concedía un plazo de treinta o cuarenta días —el *tiempo de gracia*— durante el cual los culpables podían denunciarse a sí mismos y eran tratados con gran benignidad, castigados sólo con penitencias y sin que sus bienes pudieran ser objeto de confiscación. Trato este de favor, debido a la voluntad de los Reyes Católicos, que contrasta con situaciones similares en el resto de Europa: una evidencia más de que la reconciliación primaba sobre la represión.

Dumont dedica varias páginas muy documentadas a la cuestión de los encarcelamientos y secuestros de bienes. A lo largo de ellas se esfuma la visión negra del tema, la imagen clásica de un tribunal rapaz y un régimen carcelario insoportable. De entrada, el secuestro de bienes del acusado no era una desposesión sino la colocación de éstos bajo tutela administrativa; tutela que se traducía en una «honesta y liberal administración de los bienes». Lo cual, por lo demás, sólo se producía en los casos de inculpación de «herejía formal» —la más grave de las acusaciones—, que eran los menos; en los restantes, el acusado encomendaba la gestión de su hacienda a quien estimaba oportuno. Con el régimen carcelario, lo mismo. Primero, las cárceles inquisitoriales eran escasas y, en muchos casos, se confinaba simplemente al detenido en su domicilio o, incluso, en los límites de su ciudad, prueba de la colaboración eficaz de la población con el tribunal. Y, en las cárceles, la situación de los presos era relativamente cómoda: utilizaban su propio lecho, ropas y cuantos alimentos quisieran traer de su casa. Podían ejercer su oficio y recibían frecuentemente dispensas para abandonar el recinto carcelario. Si no podían subvenir a su mantenimiento se encargaba el tribunal y hay noticias de que el trato era bueno; hasta el punto de que «se sabe de numerosas personas encerradas en cárceles laicas o episcopales que se acusaron de herejía para ser transferidas a prisiones inquisitoriales».

Al considerar los pormenores del procedimiento judicial, Dumont deshace también muchos tópicos. Entre ellos el socorrido de que la ocultación a los procesados del nombre de sus acusadores y testigos facilitaba los falsos testimonios y las venganzas personales. El hecho de la ocultación es, en sí, cierto y en favor de tal medida abogaron los dos inquisidores humanistas, Cisneros y Adriano de Utrecht, porque el riesgo de que los inculpados tomaran venganza de sus acusadores era real. Pero eran

muchas las medidas precautorias destinadas a excluir la posibilidad de testimonios calumniosos. La personalidad de los acusadores y sus declaraciones eran objeto de meticuloso análisis y, además, antes de que los cargos fueran proclamados, tenían los acusadores que confirmar bajo juramento, en presencia de dos sacerdotes no pertenecientes a la Inquisición, si mantenían o no la denuncia, medida ésta disuasoria dotada en aquel entonces de gran fuerza psicológica. En cuanto a la afirmación de que el acusado desconocía el contenido de la acusación, Dumont demuestra que le era entregado, antes de su publicación, una copia de los cargos.

Los medios de defensa de que podía valerse el inculpado eran numerosos: asistencia de un abogado, presentación de testigos de descargo —que las instrucciones de Valdés recomiendan sean numerosos, debiendo los inquisidores facilitar su presencia—, posibilidad de invocar atenuantes, etc. Entre los abogados que se ilustraron en la defensa de los acusados ante el tribunal se cuentan juristas de renombre, entre los que destaca el gran Doctor Palacio Rubios, que publicó una especie de manual sobre la materia, la *Allegatio in materia haeresis*, reimprimido varias veces.

Otra imputación calumniosa que refuta Dumont es la del recurso frecuente a la tortura, leyenda a la que contribuyeron los morbosos grabados de Bernard Picart (siglo XVIII), un hombre que no visitó España y utilizó por modelo las torturas de los tribunales civiles franceses. Una leyenda a la que no da crédito la historiografía actual, incluido el propio Kamen, que valora favorablemente a la Inquisición en este sentido. Las estadísticas parciales realizadas, para la época más rigurosa de la acción inquisorial (fines del XV y principios del XVI), dan como resultado cifras del 1 % de procesados sometidos a tortura. Y las instrucciones de Valdés establecen las precauciones rigurosas que debían rodear su aplicación (presencia de obispo y médico, prohibición de mutilaciones y riesgo de muerte, asistencia médica inmediata, etc.). Una economía de la tortura que contrasta sensiblemente con lo que era moneda corriente en los restantes tribunales de la época: «de hecho, cuantitativa y cualitativamente, el reflujo de la tortura comienza, en la historia moderna, con la Inquisición española». Finalmente, el pronunciamiento del veredicto era tarea de una comisión-jurado integrada por inquisidores, teólogos y juristas, en la que los primeros se hallaban en minoría.

En cuanto a las penas. Dumont demuestra que no eran severas salvo en el caso de los *negativos* (quienes rehusaban arre-

pentirse) y los *relapsos* (reincidentes en el error tras la primera condena). Las penas de cárcel eran rigurosas sólo en apariencia. Los inquisidores estaban autorizados para disminuir o conmutar las penas pronunciadas y debió ser lo más frecuente, como frecuente fue la rehabilitación de los condenados; el propio Kamen ha observado que la condena a prisión perpetua y a «prisión irremisible» se prolongaban raramente más allá de tres y ocho años, respectivamente. Incluso en el caso de la pena capital, se rehuían los actos de barbarie tan frecuentes en la época y casos similares en Europa. La ejecución se rodeaba de dignidad, y hasta en la hoguera se procuraba la conversión del condenado. Los célebres autos de fe tenían un carácter procesional y solemne y constituían un testimonio multitudinario y vigoroso de fe.

Por su parte, las penas pecuniarias carecían globalmente de importancia. T. de Azcona ha demostrado que hasta 1493 sólo se recaudaron por ese concepto 44.000 ducados en total, sólo un séptimo de la fortuna calculada a un poderoso converso como Arias Dávila. La Inquisición era una institución netamente deficitaria; de ahí que la Iglesia acudiera en su socorro, cediéndole desde 1501 diversas rentas eclesiásticas. «Lo cual, entre paréntesis, confirma que el Santo Oficio de España era una institución de Iglesia tanto como real».

Equidad, sentido de la justicia, exactitud y precisión son notas que hoy muchos historiadores reconocen al célebre tribunal. Lo mismo que algunos viajeros del pasado que tuvieron ocasión de tomar contacto directo con la Inquisición española: así, el abate Vayrac —autor a comienzos del XVIII de un interesante y documentado *Voyage d'Espagne et d'Italie*—, se sorprendía de su calidad y deploraba que sus compatriotas no fueran a creerle «que la circunspección, la prudencia, la justicia y la integridad son las virtudes que caracterizan a los inquisidores» (pág. 393).

La Inquisición española se caracterizó, además, por su moderación y por la «amplitud de miras» que brilla en su índice, «un monumento de lucidez y comprensión». La Inquisición —obra de hombres cultivados con sentido de la realidad y del porvenir— «supo conservar una feliz y responsable libertad frente a Roma, sobre todo en lo no referente a la fe. Supo así librarse —afirma Dumont— de los grandes errores que fueron los de la Inquisición de Roma» (pág. 397). Datos reveladores, en este sentido, fueron su negativa a proceder contra la «idolatría» de los indios, contra los blasfemos y en las causas de brujería, des-

viaciones en las que los inquisidores no quisieron ver algo distinto de un producto de la incultura, y el hecho de que no prohibiera ni sometiera a expurgación las obras de Giordano Bruno, Galileo, Copérnico, Kepler o Newton Spinoza. «Es, por tanto, ridículo pretender, como se ha hecho siempre, que la Inquisición española haya asfixiado a la cultura de su país impidiéndole la apertura hacia el mundo» (pág. 398). Otra muestra de su moderación es que no se convirtiera, pudiendo hacerlo, en esa especie de Leviathan que algunos autores han querido reconocer en ella. Estuvo dotada de amplios poderes (fue durante largo tiempo el único organismo público común a todos los reinos de la corona), pero los inquisidores supieron dosificarlos con prudencia, respetando la pluralidad hispánica que se fundaba, según observa Dumont, «sobre el principio de subsidiariedad de la tradición católica que no deja a cada uno de los poderes superpuestos más que un margen de poder estrecho».

La Inquisición española, en síntesis, aparece revestida a los ojos del historiador desapasionado de «una grandeza positiva». Animada siempre de una «voluntad de educar» ejemplar, supo rescatar «la simbiosis y la floración birraciales» que ansiaban de todo corazón la mayoría de los conversos, se convirtió, por lo que hizo y por la calidad de sus protagonistas y simpatizantes, en un instrumento eficaz de promoción y difusión de la Reforma católica y, durante largo tiempo, «fue ella sola —al decir de Dumont— el laboratorio de una buena parte de nuestra mejor modernidad» (pág. 410).

5. La intervención de Felipe II en las Guerras de Religión.

Y, para terminar, una alusión al extenso capítulo que Dumont dedica a las Guerras de Religión en Francia, un tema que afecta también de forma muy directa a la historia española.

Las Guerras de Religión fueron un conflicto largo (1562-1594) y sangriento, mucho más importante de lo que suele decirse para la historia del catolicismo europeo, amenazado también en Francia y seriamente por la marea protestante, porque en ellas se decidió la supervivencia de aquel país como nación católica. Su trama es confusa e intrincada y quien desee aprovechar el trabajo de Dumont deberá adquirir previamente una cierta información sobre el tema. El lector que aborde el capítulo con conocimiento de causa encontrará en sus páginas la vindicación luminosa de un episodio, poco conocido pero muy interesante, de la política exterior filipina.

Dumont analiza con detenimiento las circunstancias que hicieron posible un conflicto semejante. Explica lo que los libros callan, el trasfondo o la anécdota que hacen inteligible lo inexplicable y dan sentido a la historia. La correcta interpretación de las Guerras de Religión es imposible si no se toman en consideración tres hechos que los manuales franceses omiten por sistema: la agresividad de los hugonotes, su empeño decidido de apoderarse a cualquier precio de las riendas del Estado francés, y la situación de absoluta minoría en que se hallaban frente al resto de la población francesa, católica en proporción aplastante.

Dumont repasa con cuidado el programa de las fuerzas que intervinieron en el conflicto —el partido hugonote, el llamado «de los políticos» y el católico—, la personalidad de sus jefes respectivos, las sinrazones de la política claudicante de los reyes, incapaces de resistir a la presión de una minoría de aristócratas reformados, y explica con documentos y datos fehacientes la existencia de una amplia conjura protestante, de alcance internacional, orientada a subvenir el funcionamiento católico de la sociedad y del Estado franceses.

Dos temas-clave, base de las acusaciones tradicionales contra los católicos, articulan el trabajo de Dumont: la matanza de la Sainte-Barthelemy (1572) y la Liga católica. Dumont demuestra que la célebre matanza de hugonotes fue el resultado del estallido del pueblo parisino, cuya paciencia, muy generosa si se tienen en cuenta las provocaciones que precedieron al luctuoso acontecimiento, fue llevada al límite por las maniobras descaradas de Coligny y sus secuaces, que se habían apoderado fraudulentamente de la corte y de los resortes de una ciudad que era católica en su integridad. Interés especial reviste el estudio de la política mantenida por la Liga católica, porque en su historia España desempeñó un papel relevante.

La Liga ha sido difamada sistemáticamente por la historiografía liberal, empeñada en recoger los puntos de vista del partido «político» que se impusieron tras el advenimiento de Enrique IV. Los manuales franceses repiten de ella, ocultando la realidad, que fue una asociación de la nobleza feudalizante, un precedente de la Fronda del que Enrique de Guisa hizo el instrumento de sus ambiciones personales, una organización de católicos fanáticos dispuestos a traicionar los supremos intereses de Francia hasta entregarla, atada de pies y manos, a Felipe II.

Dumont estudia con detenimiento la naturaleza y los porqués de la Liga y restituye su verdadera personalidad histórica,

la de sus protagonistas y la de sus aliados. La Liga fue algo muy distinto y más amplio que una alianza aristocrática, porque abarcó a todo el partido católico que, a su vez, agrupaba y representaba a la inmensa mayoría de Francia. Fue un movimiento popular, animado en todas las ciudades, apoyado por los Estados Generales y a cuya cabeza se situó —por auténtico clamor popular— el difamado Enrique de Guisa. Un caudillo que no fue un ambicioso sin escrúpulos sino un patriota y un valiente, el hombre que, en repetidas ocasiones, cuando los hugonotes detentaban el poder o aspiraban a hacerlo, rechazó las invasiones en suelo francés de lansquenetes y reitres que acudían, desde la Alemania protestante, para ayudarles. Dumont demuestra que Enrique de Guisa nunca aspiró a apoderarse del trono y que, reiteradamente, trató de llegar a un acuerdo con Enrique III, en quien confió hasta caer, desoyendo la voz de la prudencia, en la trampa tendida por el veleidoso monarca, que le costó la vida.

La Liga no se formó en defensa de intereses personales sino en defensa del catolicismo francés, colocado al borde del abismo por la embestida protestante. Las intolerables concesiones de Enrique III a los protestantes, sustanciadas en el Edicto de Beaulieu (1576) —que hacía de los hugonotes un Estado dentro del Estado y ponía a su servicio la hacienda real— determinó su primer levantamiento. El segundo se inició en 1584, cuando la muerte del duque de Anjou, el tumultuoso hermano de Enrique III, que había comprometido al ejército francés en empresas insensatas en contra de España y a favor del protestantismo europeo, convirtió al hugonote Enrique de Navarra en el primer candidato al trono de Francia. Si él lo ocupaba sin abjurar de su credo, todo estaba perdido. Los protestantes franceses y europeos se unieron en la alianza de Magdeburgo y provocaron con ella la internacionalización del conflicto. Ellos fueron los responsables, y nadie más, de que el conflicto francés adquiriese unas dimensiones que ni el Papa, ni Felipe II, ni Isabel de Inglaterra habían querido darle.

El apoyo español a la liga, solicitado por Enrique de Guisa, fue la respuesta a las maniobras agresivas de la Internacional protestante. Y Dumont explica con detalle el verdadero carácter de aquella colaboración entre católicos, de una alianza que era lógica, necesaria y perfectamente natural. «La Liga que representaba a la inmensa mayoría de los franceses no tiene por qué ruborizarse de aquella alianza. Sólo ella podía permitirle plantar cara a la conjura internacional empeñada en imponer el poder reformado sobre la nación» (pág. 305).

Ningún aliado era más adecuado para los católicos franceses que Felipe II, y Dumont enumera las razones de ese aserto. España ejercía entonces una profunda influencia cultural y religiosa sobre Francia y, gracias a ella, el catolicismo francés pudo iniciar un proceso de recuperación espiritual sin el cual hubieran triunfado los hugonotes. La acción de los jesuitas es reveladora en este sentido: gracias a sus excelentes colegios, de los que fue fundador el español Nadal, se recuperó el catolicismo en regiones de España donde corría serio peligro; y gracias también al magisterio de otro español, Maldonado, conoció la Universidad de París una renovación decisiva. «Para la masa de los franceses, que tenía razones concretas para pensarlo, España era entonces, y antes que nada, la Iglesia. Y los franceses no se equivocaban» (pág. 315).

Felipe II sostuvo económicamente a la Liga y liberó a París del cerco cruel a que la sometió Enrique de Navarra. Si este se vio obligado a abjurar del protestantismo, salvándose con ello la monarquía católica de Francia, fue precisamente por obra y gracia de la intervención española, que sirvió de contrapeso eficaz a la opresión protestante. Felipe II tenía derechos bien fundados para intervenir: era el heredero de los Duques de Borgoña, «un título de nación francesa», y hacia él, como hacia su predecesor y sucesores, «ascendía un patriotismo que, por no ser parisino, no era menos de nación francesa». No debe olvidarse que en el siglo XVI, las regiones francesas vinculadas a España por lazos de dependencia o alianza (Cerdaña, Rosellón, condado de Niza, ducado de Saboya, Charolais, Franco-Condado, Alsacia, Lorena, Hainaut, Cambresis, Artois, etc.), representaban en superficie mucho más que la Francia hugonote. «Querer oponer la nación francesa y España como enemigas en el siglo XVI —concluye Dumont— es una falacia de propagandistas que no sirve al historiador».

Las páginas de Dumont demuestran con lucidez que el largo combate mantenido por la Liga, posible sólo con ayuda española, tuvo una importancia decisiva en la supervivencia del catolicismo en Occidente, y reivindica en todo su alcance la dimensión religiosa de la política exterior de Felipe II. El bello libro de Dumont constituye para España un desagravio cálido después de cuatrocientos años de ingratitud, tanto más digno de agradecimiento si se tienen en cuenta los vientos que hoy soplan en la historiografía francesa y española sobre el siglo XVI.

ANDRÉS GAMBRA.